

V. RUZGIENĖ

## MOKSLO RELIGINIO INTEGRAVIMO Į KULTŪRĄ FORMOS

Vertybių ir prasmų sistema sudaro vieną iš integruojančių ir organizuojančių kultūros veiksmų, nurodo jos judėjimo kryptis, tikslų bei jų priemonių realizavimo orientyrus. Kartu vertybės ir prasmės sudaro savitą kiekvienos kultūros branduolį, apibūdindamos jos istorinius bei socialinius ypatumus, todėl kiekvienos kultūros atstovai gali priskirti save šiai, o ne kitai kultūrai.

Per visą žmonijos istoriją buvo įtemptai ieškoma individualios ir visuotinės žmogaus būties paskirties ir prasmės, ir daugybė žmonių dėjo labai daug pastangų, kad sukurtų religines, filosofines, juridines, moralines-etines, žodžiu, ideologines sistemas.

Prasmės ieškojimo intencija didėjo pereinamųjų epochų metu (nenukentint kartoti A. Losevo, kad kiekviena istorijos epocha — pereinamoji). Pereinamosios epochos metu senieji pasaulėžiūros orientyrai suyra, o nauji vos pradeda formuotis, todėl dar nėra aiškūs, ir prasideda dvasinė krizė, kultūros krizė.

Dabartinė epocha taip pat pereinamoji. Ji skiriasi nuo kitų pereinamųjų epochų neregėtu sudėtingumu. Socialinio ir kultūrinio persitvarkymo procese vienu metu dalyvauja visa žmonija, sudaryta iš įvairiausių kultūrų, kurios veikia viena kitą. Todėl svarbiausios žmonijos problemos įgauna globalinę reikšmę. Kartu istorinės kultūrinės permainos vyksta neregėtai sparčiai, bet visur išsaugomas sukauptas kultūrinis palikimas. Į šiuolaikinio žmogaus patirtį praeities patirtis įsiskverbia ne tik per švietimą bei tradicijas, bet tą praeitį daro aktualią ir egzistuojančios kultūros, įeinančios dabar į bendrą istorinį procesą ir išsaugojusios praeitį epochų bruožus.

Šiuolaikinės žmonijos gyvenimo visuotinumas, dinamizmas ir daugiapusis pliuralizmas nepaprastai komplikuoja ir apsunkina istorinio socialinio bei dvasinio kūrimo uždavinius, o ypač tikrųjų vertybių ieškojimą. Mes jau pradėjame priprasti prie to, kad šie uždaviniai bei ieškojimai tikriausiai taps mums nuolatine būtinybe ir sudarys mūsų egzistavimo prasmės dalį.

Tarybiniai filosofai ir kultūros tyrinėtojai skiria nemažą dėmesio vertybių ir prasmų organizuojančiam vaidmeniui kultūroje aiškinti. V. Mežujevas, kalbėdamas apie „filosofinio kultūros supratimo specifiką“, pažymi, kad filosofija kiekvieną kartą apeliuoja į daikto prasmę, o ne paprastai į jo gamtinę esmę, nesvarbu, kaip viena ar kita filosofija aiškina šios prasmės buvimą bei kilmę. „Visa tai, kas egzistuoja, filosofijoje stengiamasi suprasti ir pavaizduoti ne kaip tam tikrą natūralią esybę, nežinia dėl ko ir iš kur atsiradusią, bet kaip vidiniais ryšiais susijusią su žmogumi, kupiną gilios žmogiškos prasmės ir reikšmės tikrovę“<sup>1</sup>.

Filosofiškai nagrinėjamas pasaulis suprantamas tik per jo reikšmės žmogui prizmę, t. y. per tai, kas jis, pasaulis, yra žmogui, per „žmogiškąją prasmę ir turinį“. Vadinasi, visas pasaulis filosofiškai atsiskleidžia kaip kultūros pasaulis, o kultūra išryškėja ne kaip ypatingas objektas tarp kitų objektų, bet kaip „viso tikroviško pasaulio visuotinė charakteristika“<sup>2</sup>.

Tačiau filosofija kalba apie tikrovės žmogišką prasmę ne kaip apie objektą, kurį reikia tik atskleisti. Filosofija yra žmogaus veikla, kuri kartu ir atskleidžia, ir kuria prasmes bei reikšmes. Filosofija yra veikla, kurianti kultūrą. „Filosofijoje kultūra ne tik tiriama (panašiai kaip gamta tiriama gamtos moksluose), bet ir kuriama“<sup>3</sup>.

Iš čia kyla didžiulė filosofijos reikšmė visuomenės gyvenimui, jos specifinė vieta tarp kitų mokslų, taip pat galimybė transformuoti filosofiją moksliskumo kryptimi ir priešinga — religine kryptimi.

Kultūros prasmės kuriamos ne tik filosofijoje, bet ir mitologijoje, religijoje, mene ir t. t. Nustatyti, kiek prie šio proceso prisideda mokslas ir moksliskumas, — sudėtinga problema.

Matyt, iki šiol nebuvo tokių kultūrų, kurios įprasmintų save ir pasaulio visumą vien tik per mokslą, ir vargu ar tokių kultūrų apskritai gali būti. Priešingai, egzistavo ir egzistuoja kultūros, kurios arba apskritai nežinojo mokslo, arba neigė mokslą bei moksliskumą iš principo. Ir vis dėlto nuo to laiko, kai mokslas tapo autoritetingu reiškiniu, čia vienur, čia kitur pradėjo susiklostyti įvairios mokslo derinimo su nemokslinėmis, pseudomokslinėmis ir antimokslinėmis vertybių ir prasmų kūrimo priemonėmis formos. Taip atsirado ir religinis mokslo integravimas į kultūrą.

Gerai žinoma, kad religinės institucijos nuolat ieško įvairių mokslo panaudojimo formų savo mokymui konsoliduoti. Tai daroma daugiau ar mažiau sąmoningai bei akivaizdžiai. Tačiau egzistuoja ir kita — neakivaizdi, nesuvokta ir nevalinga — mokslo ir religijos elementų sintezė. Šis fenomenas esti tose pasaulėžiūros konstrukcijose, kurios nepretenduoja

<sup>1</sup> Межуев В. М. Культура как философская проблема. — Вопросы философии, 1982. № 10, с. 45.

<sup>2</sup> Ten pat, p. 51.

<sup>3</sup> Ten pat, p. 45.

į religingumą, o jų autoriai ir adeptai norėtų nusišalinti nuo religijos ir bažnyčios arba net žiūrėti į jas kaip į priešišką alternatyvą.

Kažkoku būdu sekuliarizuota visuomenės dalis, apeliuodama į „moksliškumo dvasią“, pasirodo užsikrėtusi „religingumo dvasia“. Kartu jos alternatyvioji pusė mokslo dėka praranda didelę dalį religingumo ir užsikrečia „ateizmo dvasia“.

Turėdami galvoj krikščionybę, pažvelkime, kokius iš savo tradicinių bruožų praranda bažnyčia, pasitelkusi į pagalbą mokslą. Pirmiausia reikia pažymėti, kad, pajungus mokslą šiuolaikiniam krikščionių (visų pagrindinių kryptų) dvasiniam aktyvumui skatinti, ne visais atžvilgiais iškraipomas mokslo turinys bei metodai. Priešingai, kartais mokslas daro įtaką krikščioniškajai teologijai ir filosofijai, o vėliau ir bažnyčios socialinei orientacijai. Taigi mokslas keičia kai kurias tradicines krikščionių bažnyčios religingumo formas. Žinoma, ši procesą lemia ne vien mokslas, bet ir istorinė socialinė realybė, kurioje krikščionių bažnyčia nori išlikti, išsaugoti savo įtaką. Pažvelkime į tai nuodugniau.

Gana svarbūs tradiciniai krikščionių bažnyčios bruožai yra institucionalizmas, dogmatizmas, autoriteto šventumas, monizmas (vieningos koncepcijos reikalavimas), pagaliau monologizmas, t. y. kreipimosi į parapijiečius stilius. Tačiau negalime nepastebėti, jog šie bruožai pamažu blanksta. Katalikų filosofijos tyrėjas B. Kuzmickas pažymi, kad katalikų teologija „praranda ankstesnę institucinę pobūdį“<sup>4</sup>. Tai pasireiškia, pvz., modernizmo judėjime, įsiskverbusiame, kaip žinoma, ne tik į katalikybę. Krikščioniškųjų mąstytojų tarpe gana ryškios yra nedogmatiškos tendencijos, kurias iškelia tokios žinomos sistemos, kaip Solovjovo arba P. Tejaro de Šardeno mokymai, taip pat ir naujųjų modernistų darbai.

Krikščioniškųjų mąstytojų darbuose pastebime naują požiūrį į bažnyčios autoritetą. Pavyzdžiui, anksčiau aiškinant Šventąjį raštą buvo remiamasi daugiaamžiškos tradicijos autoritetu, o dabar kai kurie teologai remiasi Šventuoju raštu tiesiogiai. Nors kiekvienas krikščionis išlaiko Jėzaus Kristaus vardą kaip neliečiamą, bet kai kurie modernizmo atstovai kelia abejonių dėl jo institucionališkumo ir dogmatinio supratimo, tvirtina, kad Jėzus, būdamas konkreti žmogiška asmenybė, kartu netelpa į jokiais išankstines schemas — tai žmogus, kuris sugriaua visas schemas<sup>5</sup>.

Savaime suprantama, kad krikščionių bažnyčia stengiasi išsilaikyti kaip organizacija, o katalikų — kaip pasaulinė, vieninga organizacija. Tačiau šiuolaikiniame sudėtingame pasaulyje ji ieško naujų išsilaikymo ir savo įtakos išsaugojimo priemonių. Todėl priversta būti lankstesnė ir rafinuotesnė, imdama daug ką iš mokslo ir prarasdama dalį savo tradicinių nuostatų. Katalikų bažnyčia pripažįsta pasaulėžiūrų bei kultūrų pliu-

<sup>4</sup> Кузьмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. — Вильнюс, 1982. с. 16.

<sup>5</sup> Žr. Kūng H. Christ sein. — München, 1976.

ralizmo faktą šiuolaikiniame pasaulyje (II Vatikano susirinkimas), kartu pripažindama tam tikrą pliuralizmą savo teologijoje bei filosofijoje. Ji atsisako nuo priesakų monologinio stiliaus ir pradeda dialogą su šiuolaikiniu pasauliu. Katalikų bažnyčia nekuria socialinių utopijų, o suteikia sau galimybę būti visiškai „atvira rytdienai“, tikėdamasi, kad ateityje jai bus lemta tapti „pliuralistinės visuomenės dalimi“. Panašiai teigia katalikų filosofas K. Raneris: „Šiuolaikinėje situacijoje bažnyčia turi kaip niekad saugotis žmonių akyse nepasirodyti klerikaline, religiskai užsimaskavusia totalitarinės sistemos forma“<sup>6</sup>.

Susidaro įspūdis, jog kai kurie krikščioniškieji mąstytojai ima suprasti, kad visuma paternalistinių, misionieriškų dvasinių santykių tarp sąmoningos mažumos ir jų globojamos nesąmoningos masės šiuolaikinėje visuomenėje pasmerkta „nevykusiam archaikos vaidmeniui“<sup>7</sup>.

Tačiau, kad ir kaip būtų paradoksalu, M. Mamardašvilio, E. Solovjovo ir V. Švyrio vertinimas taikomas ne religijai ir bažnyčiai, o buržuazinei klasikinei kultūrai. Ši ištrauka iš trijų autorių garsaus straipsnio suteikia mums galimybę panagrinėti tokį reiškinį kaip „ateistinis religingumas“, kuris atskleistas gerokai anksčiau. Dar pereitime amžiuje A. Gercenas pažymėjo, kad „vien tik ateizmas nepanaikina religijos, kaip vien tik Liudviko XVI nužudymas nepanaikina monarchijos“<sup>8</sup>. Jis taip pat sakė, kad „religija be apreiškimo ir be bažnyčios, pretenduojanti į logiką, beveik neišraunama iš paviršutiniškų protų, vienodai neturinčių nei pakankamai širdies, kad tikėtų, nei pakankamai smegenų, kad samprotautų“. Ir toliau: „Nėra tos loginės abstrakcijos, nėra to kuopinio vardazodžio, nėra to nežinomo prado ar neįstirtos priežasties, kuri nebūtų buvusi nors trumpai dievybe ar šventenybe“<sup>9</sup>. Šį reiškinį mes čia vadiname „ateistiniu religingumu“. Jis iš dalies slypi vadinamajame „religiniame ateizme“, o tiksliau — dievo troškime, dievo, kuris beviltiškai prarastas. Apie „religinį ateizmą“ rašo Ieva Ančel<sup>10</sup>, kuri remiasi kitu vengrų autoriumi<sup>11</sup>.

Šiuo atveju reikšminga yra ta aplinkybė, kad nereliginio tikėjimo fenomenas nepakankamai ištirtas, o sąmoningas tikėjimas, pagrįstas moksliniu pažinimu, yra nepakankamai kultivuojamas mokyje bei švietime.

Teologai nuolat tyrinėja tikėjimą (į dievą) ir rekomenduoja metodus jam skleisti, o ateistai kartais save ir savo bendraminčius vadina netikinčiaisiais, nors, netikėdami į dievą, jie į daug ką tiki ir neretai atsiduria aklo tikėjimo nelaisvėje. Patys to nesuvokdami, kai kurie idealus

<sup>6</sup> Cit. iš Кузьмицкас Б. Философские концепции католического модернизма, с. 181.

<sup>7</sup> Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия. — Вопросы философии, 1971, № 4, с. 66.

<sup>8</sup> Герцен А. И. Собрание сочинений в 33-ти томах. — М., т. 6, с. 45.

<sup>9</sup> Ten pat, t. 11, p. 224.

<sup>10</sup> Žr. Анчел Е. Мифы потрясенного сознания. — М., 1979.

<sup>11</sup> Žr. Lukács György. Az esztétikum sajátossága. — Budapest, 1965.

iškeičia į stabus, ir nekritiškas požiūris į tikėjimą tampa „ateistinio religingumo“ pagrindu.

Sąmoningo tikėjimo, pagrįsto moksliniais pasiekimais, gnoseologinę prasmę nagrinėja P. Kopninas, išskirdamas tokį tikėjimą iš aklo religinio tikėjimo. Jis rašo, kad sąmoningas tikėjimas pasireiškia kaip moksliskai pagrįstas pasitikėjimas, įsitikinimas, kaip „subjektyvi idėjos objektyvini-  
mo priemonė“<sup>12</sup>.

Įvairias nereliginio tikėjimo modifikacijas, atsiradusias idėjinių sistemų susidarymo procese, pažinimo, mokymo bei socialinio veikimo procesuose, nagrinėja filosofas marksistas L. Veverka. Jis iškelia teigiamus ir neigiamus tokio tikėjimo aspektus, atskleidžia nereliginio mokėjimo metamorfozes, taip pat tikėjimo pusiau išsilavinusio žmogaus bei mažamokslio, kuris siekia subjektyvių tikslų, stengdamasis pajungti savo valiai artimuosius ir unifikuoti jų pasaulėžiūras. Tai ypač sėkmingai pavyksta pasiekti totalitarinėse sistemose, kurioms tokie mažamoksliai dažniausiai prijaucia. Čia turima galvoje bedieviškas tikėjimas tokio mažamokslio, kuris pretenduoja į moksliskumą ir ateizmą<sup>13</sup>.

Tokio pobūdžio „ateistinio religingumo“ apraiškos yra praeities našta, kurią neša dabartis, kaip ankstesnioji epocha buvo pasmerkta nešti savo praeities našta.

Gimstančio kapitalizmo filosofija stengėsi ištrinti dievą iš pasaulio vaizdo. Ankstyvieji buržuaziniai filosofai kovojo su feodalizmu filosofijos priemonėmis, nes „norint nugalėti senąjį pasaulį realiai, būtinai reikėjo jį nugalėti ideologiškai“<sup>14</sup>. Susiformavusioje buržuazinėje kultūroje išliko socialinių kultūrinių integracijų ankstesnių formų pėdsakų — mąstančios mažumos ir nesąmoningos masės santykių tradicinių formų, o filosofiniuose mokymuose toliau vyravo „religingumo dvasia“, dažniausiai nė nenujauciant apie tai jų autoriams bei adeptams.

Buržuazinės klasikinės kultūros epochoje dvasine veikla užsiiminėjo inteligentija, kuri buvo negausi. Jos ryšiai su valdančiąja klase buvo palyginti „laisvi“, o tai teikė galimybę suvaidinti „sąmonės-mediumo, tvyrančio virš visuomenės ir pasaulio, visuomenės visuotinės sąžinės ir visuomenės visuotinio jautimo organo specifinį vaidmenį“<sup>15</sup>. Be to, buržuazinė klasikinė filosofija nagrinėjo pažinimo sugebėjimą, būdingą mąstytojui profesionalui, „kaip ribinį, išivaizduojamą, vos ne dieviško pavaldalo“, kur „subjektas abstrakčiai identifikuoja save su tam tikru abso-  
liučiu požiūriu“<sup>16</sup>, kurio dėka jis atranda absoliučius būties dėsnius ir juos išdėsto kitiems.

<sup>12</sup> Копнин П. В. Дialeктика как логика и теория сознания.— М., 1973, с. 250.

<sup>13</sup> Žr. Veverka L. J. Filosofia viery [Nektore s možných interpretací pojmu viera].— Acta facultatis paedagogicae. Banská Bystrica. Sériá spoločenská. Filozofia—politická ekonómia. 2. Bratislava, 1970, s. 5—30.

<sup>14</sup> Хорев Н. В. Философия как фактор развития науки.— М., 1979, с. 100.

<sup>15</sup> Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия.— Вопросы философии, 1970, № 12, с. 35.

<sup>16</sup> Ten pat, p. 31.

Visuomenės sąmonėje iškilo „absoliutaus, vos ne dieviško, visa žinančio ir visa suprantančio autoriaus“ vaizdas. Visuomenė sutiko su tuo, kad šis autorius aiškina jai „visų prasmių prasmę“. Be to, šio aiškinimo stilius buvo išimtinai monologinis.

M. Mamardašvilis ir jo bendraautoriai rašo, kad „išoriškai grakštus, monistiškai didingas idėjinis klasikinės minties statinys iš tikrųjų turėjo giliai dviprasmiškus supratimus: „dėsnių“, „būtinumo“, „dabarties priklausomybė nuo praeities“ sąvokos iš tikrųjų buvo visiškai kitokių, pirmiausia teleologinių, pažiūrų mokslinio, racionalaus apipavidalinimo priemonės; pažinimo aktai iš tikrųjų buvo racionalūs veiksniai, kurie aptarnavo paslėptas — neperkeltas į sąmonės sferą — etines-religines nuostatas ir t. t.“<sup>17</sup>

Nagrinėdamas panašius procesus ano meto moksle ir filosofijoje, V. Mežujevas rašo, kad buržuazinė visuomenė nesugebėjo „galutinai įveikti tradicinių (mitologinių, religinių, masinių-ritualinių) žmonių sujungimo formų“ ir tradicinių sąmonės formų. Jis reziumuoja. „Teorinės spekuliacijos ir utopinės pranašystės, būdamos mokslo priedangoje, sukūrė tą dirbtinį mokslo ir mitologijos hibridą, kuris galiausiai įėjo į buržuazinės klasikinės kultūros pamatus“<sup>18</sup>.

Įvairiuose Žemės rutulio regionuose šiuo metu atsiranda naujų mokslo religinio integravimo į pasaulėžiūros, ideologijos sistemas formų. Tačiau praeities pamokos tebėra aktualios. „Kultūra net savo revoliucijų metu slaptai yra konservatyvi. Kai ji trokšta užmiršti, jai blogai sekasi tai padaryti. Dažnai, kaip tai būna seniems žmonėms, ji geriau prisimena tolimesnę praeitį negu artimesnę“<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ten pat, p. 38.

<sup>18</sup> Межуев В. М. Наука в современной культуре.—Вопросы философии, 1972, № I, с. 59.

<sup>19</sup> Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность.—Вопросы философии, 1969, № 9, с. 102.